HERMANN KOLLER

Die Jenseitsreise – ein pythagoreischer Ritus

Vor rund vierzig Jahren wurde die Tonscheibe (Abb. 1), die ich an den Anfang meines Vortrages stelle, in Brindisi entdeckt. Sie mißt etwa 50 cm im Durchmesser. Der Fundort ist nicht genau bekannt, der zeitliche Ansatz schwankt zwischen dem 1. und 3. vorchristlichen Jahrhundert.[1]

Der Tierkreis, der hier nur 11 Bilder umfaßt, bildet den äußeren Rand. Der Skorpion nimmt 60° ein, die Waage fehlt, d. h. der Schwanz des Skorpions nimmt ihren Platz ein. Das innere Kreisrund ist an zwei Stellen symmetrisch in der unteren Kreishälfte durch zwei nackte, aufrechtstehende Männergestalten unterbrochen, die offensichtlich das Himmelsgewölbe stützen[2]. Ein Viergespann durchmißt das Zentrum und die obere Kreishälfte. Im Wagen steht eine Frau rechts von einem erheblich kleineren Mann. Hinter ihnen, etwas tiefer, hält ein Knabe die Zügel des Gespanns mit der Linken, während er mit der Rechten einen Bogen oder ein Kentron schwingt.

Der Gott Hermes, sicher gekennzeichnet durch das Kerykeion und die Flügelhaube, schreitet dem Gespann voran und zieht es mit sich. Hinten am Wagen ist das Blitzbündel des Zeus befestigt. Dem oberen Bildrand entlang reihen sich fünf Sterne an und dazwischen, symmetrisch aufeinander bezogen, links der Sonnengott Helios mit dem Strahlenkranz, rechts die Selene mit der Halbmondscheibe als Kopfschmuck. Etwas tiefer, aber genau über der Mitte, schweben drei Gestalten, wie Helios und Selene im Brustbild, nur etwas kleiner.

Die untere, durch den Rand der erzählenden Szene scharf abgegrenzte Partie weist zahlreiche, nicht immer mit Sicherheit zu erkennende Gegenstände auf: ein Rad, drei Kuchen, eine Fackel, eine Leiter, einen Schlüssel, eine Schlange, einen Dreizack und anderes. Während die obere Bildhälfte einen Vorgang berichtet, bleibt die statische untere Hälfte und ihre Beziehung zum Geschehen vorerst ganz rätselhaft. Das Geschehen jedenfalls spielt sich in der Himmelssphäre ab. Der nackte wagenlenkende Knabe kann nur Eros sein, und Hermes wirkt hier als

[1] Erstmals veröffentlicht von K. Kerényi, in *Archaeological Ertesitö* (Budapest 1930) 74–106; vgl. derselbe *A. R. W.* (1933) 271 und P. Wuilleumier, *Rev. archéol.* (1932) 58ff. und ders., *Tarente*, des origines à la conquête Romaine (Paris 1939) Abb. XLV 2.

[2] Es sind vermutlich die Dioskuren als Tag- und Nachtseite des Himmels. Auf den später zu besprechenden Tarentiner Tonscheiben (vgl. Abb. 2–6, S. 47–51) sind sie immer durch das Amphorenpaar symbolisiert.

Abb. 1. Diskus von Brindisi (Photo. Archäologisches Inst. Rom, Neg. 62. 1304). – Im elfbildrigen Tierkreis Anodos der Semele in Begleitung des Dionysos. Das Viergespann von Hermes angeführt, Wagenlenker ist Eros. Das Blitzbündel des Zeus weist auf den gewaltsamen Tod der Semele. Links oben Helios-, rechts Selenebüste, links unter Helios eine schwebende Seele (?). Die fünf Sterne deuten die Planetensphäre an. Symmetrisch verteilt die drei Brustbilder der Moiren (= Sphärenharmonie, vgl. S. 35). Das Himmelsgewölbe wird links und rechts von zwei nackten Männern gestützt: Dioskuren als Tag und Nacht (?). Das untere Drittel des Innenkreises zeigt die Symbole der rituellen Himmelfahrt, deren mythisches Vorbild die darüber dargestellte Apotheose der Semele ist: mit Sicherheit zu erkennen sind (v. l. n. r.): Rad, vierteilige Hekatefackel, darüber ein Böcklein (?), Fackel, Beil, Leiter, darunter ein Schlüssel, Schlange, Dreizack u. a. m.

Psychopompos, als Seelengeleiter[3]. Es muß sich also um eine Anodos, um eine Himmelfahrt handeln und, wie der Zeusblitz beweist, um eine eigentliche Apotheose – also um die Entrückung eines Sterblichen in den Himmel.

Tatsächlich kennt man aus der Literatur einige Belege für solche Anodoi, bei denen die Himmelfahrt mit einem Gespann dargestellt wird, ja wo auch Eros und Hermes dabei als göttliche Helfer mitwirken, z.B.

Ovid (Met. IX 271f.) von der Heraklesaptheose:

Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum
Quadriiugo curru radiantibus intulit astris.
(Den im hohlen Gewölk der allmächtige Vater entführend
Auf vierspännigem Wagen erhob zu den strahlenden Sternen. [Voss])

Pierre Boyancé denkt mit sehr guten Gründen an eine *Apotheose der Semele*, die durch den Zeusblitz getötet, aber auch in den Himmel aufgenommen wurde. Neben ihr steht dann ihr Sohn Dionysos. Es ist also die bildliche Darstellung der Himmelfahrt und Apotheose einer Sterblichen, die als Göttin nun *Thyone*, nicht mehr *Semele* heißen wird. Die drei Figuren deutet Boyancé als die drei Moiren, und er weist auf eine sehr altertümliche Vorstellung hin, nach der je eine Parze einem besonderen Bereich des Kosmos zugewiesen ist, *Atropos* der Fixsternsphäre, *Klotho* dem Planetenbereich, *Lachesis* der sublunaren Welt[4] (Plutarch Conv. IX 745b und De Genio Socratis 591b, in der Jenseitsreise des Timarchos). Sie sind die Personifikation der einfachen Sphärenharmonie bei den frühen Pythagoreern[5] und werden schon im Ermythos in Platons «Staat» vorausgesetzt. Dies ist vorerst das sicherste Zeichen dafür, daß es sich bei der Scheibe von Brindisi um einen pythagoreischen Bildinhalt handelt.

Die erzählende Szene erinnert stark an den Seelenmythos in Platons «Phaidros». Bevor wir uns diesem einzigartigen Bildzeugnis erneut zuwenden, müssen wir nun weiter ausholen und aus den literarischen Zeugnissen mehr Klarheit bekommen. Dieser Umweg wird uns schließlich dem Verständnis auch der unteren Bildhälfte des Diskus von Brindisi näherbringen.

Einige Stellen aus dem Seelenmythos des «Phaidros» zeigen frappante Beziehungen zum Bild (246c): «Der große Gebieter im Himmel nun, Zeus, fährt voraus, seinen geflügelten Wagen lenkend ... ihm folgt ein Heer von Göttern und Dämonen, in elf Rotten geordnet: Hestia allein bleibt zurück im Hause der Götter. Dagegen die andern Götter alle, die in die Zahl der zwölfe eingereiht sind, ziehen in der Ordnung, die jedem gewiesen ist, als Scharenführer dahin.» Die Seelen der Menschen kommen mit, aber nicht jeder gelingt die Fahrt in gleicher Weise

[3] Vgl. die Apotheose des Herakles auf der Vase der Sammlung Jatta, Beazley ARV 2, 1420, 4 (Painter of London), abgeb. in: Hellmut Sichtermann, *Griechische Vasen in Unteritalien* (Tübingen 1966) Tafel 37. u. a.

[4] Pierre Boyancé, *Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé*, REA 44 (1942) 191–216.

[5] Hermann Koller, *Harmonie und Tetraktys*, Mus. Helv. 16 (1959) 238–248.

(248b/c): «Der Grund aber des vielen Eifers im Suchen nach dem Gefilde der Wahrheit ist der, daß auf der Weide dort für den besten Teil der Seele die angemessene Nahrung sprießt und der Wuchs der Schwingen, auf denen die Seele sich erhebt, dadurch befördert wird und daß als Satzung der Adrasteia gilt, es solle die Seele, die im Gefolge eines Gottes *etwas von der Wahrheit geschaut hat, bis zum nächsten Umzuge frei bleiben vom Leid*, und wenn sie das immer erreichen könne, so solle sie immer von Schaden verschont sein.»

Die Menschenseele kann also, wenn sie die Wahrheit auf ihrer Himmelsreise zu schauen vermocht hatte, aus dem Rad der Existenzen heraustreten, und sie wird frei (294d): «Nur ein Mann, der solche Erinnerungsbilder richtig benützt, *indem er stets die vollendende Kraft vollkommener Weihen auf sich wirken läßt, wird wirklich vollkommen.* Wenn er dann die Bahn menschlicher Bestrebungen verläßt und zum Göttlichen sich hält, so wird er von den Leuten gescholten, als wäre er verrückt; denn daß er gottbegeistert ist, merken die Leute nicht.» Noch öfters wird diese Seelenfahrt im «Phaidros» als teleté, als Einweihung bezeichnet (250e, 251a); beflügelnde Kraft dieser Seelenfahrt aber ist auch hier *Eros*. Es kann kein Zweifel sein, daß Platon in diesem Mythos die Riten der teleté nicht als Beispiele, als Metaphern, sondern als *Voraussetzung* betrachtet, oder mit andern Worten, daß er aus einem Ritus, einem tatsächlich vollzogenen und vollziehbaren *ergon* einen Mythos, eine Erzählung, gemacht hat[6]. Der Seelenmythos des «Phaidros» wie der Ermythos des «Staates» gehen von solchen rituellen Erfahrungen der Jenseitsreise aus. Wir dürfen uns auch aus diesen Gründen der Auffassung Boyancés anschließen, der über die Tonscheiben von Tarent (vgl. Abb. 2–6), die wir noch kennen lernen, und insbesondere über die von Brindisi sagt: «Nos disques, même datés du IIIe siècle et postérieurs par conséquent à Platon, comme ils échappent de toute évidence à l'influence de ce dernier, nous renseignent sur l'état de cette théologie astrale, fille du pythagorisme, qui a influé grandement sur les mythes du Phèdre et de la République. *Ils représentent l'état du mythe antérieur à la transposition et à l'adaptation platonicienne.*»[7] Freilich erfassen wir da nicht nur den frühesten Zustand des Mythos, sondern aus dem Diskus von Brindisi und den anschließend noch zu besprechenden literarischen Quellen das vorauszusetzende Ergon, den *pythagoreischen Ritus der Jenseitsreise.*

Platon verdankt vor allem *Archytas*, einem älteren Zeitgenossen aus Tarent, seine Kenntnisse des Pythagoreertums. Sein ganzes Werk verrät, wie tief ihn diese geistige Haltung beeindruckt hat, gleichzeitig aber auch, wie kritisch er dagegen eingestellt ist. Die Verbindung platonischer und pythagoreischer Ideen ist derart

[6] Zu diesem Unterschied vgl. Herakleides Pontikos, fgm. 96 W = Joh. Philoponus, *In Arist. Meteora I 8 comm.* p. 117 Hayduck: *Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοτίμου περὶ τοῦ γάλακτος* (sc. *ὑπόθεσιν* Wehrli; *ὁδὸν* Koller) *οἰκειοῦται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἅιδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων.* Nach fgm. 95 W Dreiteilung des Kosmos in *γῆ χθονία, ὀλυμπία, μέση*, also das alte Weltbild.

[7] Vgl. den in Anm. 4 angeführten Aufsatz von Boyancé.

eng, daß sich oft nur mit Mühe eine Scheidung vollziehen läßt – das geht soweit, daß namhafte Gelehrte entscheidende, von Platon selbst den Pythagoreern zugeschriebene Erkenntnisse als platonisch betrachten und das Zeugnis Platons und seiner Schüler als literarische Fiktion abtun. Vorplatonische Zeugnisse für die uns interessierende Frage fehlen nicht, aber sie sind fast alle negativ, d. h. sie greifen Pythagoras und seine Schüler an.

Doch betrachten wir vorerst eine an sich sehr spät bezeugte Geschichte, in deren Zentrum *Archytas* steht, deren Motive aber auf vorplatonische Zeit zurückgehen. So lautet der erste Teil der Ode I 28 des Horaz in der Übersetzung von Rudolf Helm (mit leichten Änderungen):

«Der du Meer und Land und die Körner des Sandes, die zahllos,
Einst gemessen, nun halten, Archytas,
Wenige Hände geringen Staubs an matinischer Küste
Hier dich umfangen; es nützt dir nun gar nichts,
Daß du das luftige Heim und die Wölbung des Himmels im Geiste
Einst durcheilt; doch mußtest du sterben.
Pelops' Vater verschied, der Tischgenosse der Götter,
Und der Himmel entführte Tithonus,
Minos, dem Jupiter einst sein Sinnen vertraut, es umschließt jetzt
Panthos' Sohn der Tartarus, seit er
Wieder zum Orkus gekehrt, (wenngleich er vom Leben in Troja
Zeugt' durch den Schild, sobald man ihn abnahm,
Und nur Knochen und Haut dem schwarzen Tode gegeben,)
Er, wie du meinst, der Natur und der Wahrheit
Trefflicher Künder. Doch harrt uns aller ein Dunkel, nur einmal
Gilt es die Straße des Todes zu wandern ...»

Ein Schiffer fährt am Strand von Matinum vorbei, wo das Grabmal des pythagoreischen Mathematikers Archytas steht. Das Grabmal zeugt gegen die Ansicht des von ihm Umschlossenen: Archytas ist tot und kehrt nicht wieder; und vorbeigegangen sind auch die, von denen die Sage zu berichten weiß, daß sie die Unsterblichkeit erlangt haben, der Vater des Pelops, *Tantalus*, obschon er Tischgenosse der Götter gewesen war, *Tithonus*, der Sterbliche, den die Göttin Eos liebte und unsterblich machte, *Minos*, der Vertraute des Zeus, aber auch der Sohn des *Panthos*, *Euphorbus*, dessen Schild noch im Heratempel von Argos gezeigt wurde und den *Pythagoras*, weil er eine Wiedergeburt des Euphorbus war, als den seinen erkannt hatte, selbst Pythagoras also, der treffliche Künder der Natur und der Wahrheit.

Worauf gründete aber der Anspruch des Archytas auf persönliche Unsterblichkeit? Die Heroen des Mythos, Tantalus, Tithonus, Minos waren Göttersöhne oder Lieblinge der Götter und wurden deshalb der Unsterblichkeit teilhaftig. Von

Archytas aber heißt es hier: «*Es nützt dir nun gar nichts, daß du das luftige Reich und die Wölbung des Himmels im Geiste einst durcheiltest;* du mußtest doch sterben.»

Die Reise der Seele durch die Bereiche des Himmels sollte ihm also die persönliche Unsterblichkeit garantieren. Von seinem Vorgänger, dem «trefflichen Künder der Natur und der Wahrheit» aber, von Euphorbus-Pythagoras, wird hier nicht näher gesagt, wieso er sich seiner früheren Existenzen erinnern kann – das wird als selbstverständlich hingestellt. – Zwei Motive heben sich aus dieser merkwürdigen Geschichte heraus, die wir weiter zu verfolgen haben: a) Euphorbos-Pythagoras erlebt mehrere Wiedergeburten, und er erinnert sich an seine früheren Existenzen; b) vom pythagoreischen Mathematiker Archytas, der eine historisch bekannte Persönlichkeit aus Tarent aus der Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert war, wird hier erzählt, er habe auf persönliche Unsterblichkeit gerechnet, weil er «den Himmel im Geiste durcheilt» habe; das kann nur bedeuten, daß diese Himmelsschau und Himmelsreise ein im irdischen Leben vollzogener Ritus war, der ihm Unsterblichkeit verbürgen sollte. Die Frage, ob diese Geschichte ein historisches Faktum der Archytasbiographie ist oder einfach auf Archytas übertragen wurde, ist von sekundärer Bedeutung. Das Motiv als solches ist hier vorerst wichtig.

Im platonischen Dialog «Theaitet» findet sich eine Schilderung des wahren Philosophen, die bemerkenswert ähnliche Züge trägt wie dieses Archytasbild. Gigon hat nachgewiesen[8], daß diese Episode in ihren Motiven in die Mitte des fünften Jahrhunderts führt, also nicht eine Schöpfung Platons sein kann. Sie lautet (173cff.[9]): «So wollen wir denn, deinem Wunsch folgend, nach Lage der Sache, wenigstens über die Anführer des Chors sprechen. Denn was lohnt es, von denen zu reden, die es mit der Philosophie nicht wirklich ernst meinen? Jene aber wissen von Jugend auf weder den Weg nach dem Markte, noch auch wo das Gerichtshaus oder das Rathaus oder sonst eine öffentliche Versammlungsstätte liegt; von den Gesetzen und Beschlüssen hören und sehen sie nichts, weder daß darüber verhandelt wird, noch daß sie schriftlich abgefaßt sind; den Wettbewerb der Genossenschaften um die Staatsämter, Vereine, Gastmähler und Umzüge mit Flötenspielerinnen – dergleichen zu treiben kommt ihnen selbst im Traume nicht bei. Ob aber von den Bürgern einer von edler oder unedler Abstammung ist, oder ob väterlicher- oder mütterlicherseits von den Vorfahren her ihm ein Makel anhaftet, darüber weiß er weniger Auskunft als über die Zahl der Tropfen im Meere. Ja, hinsichtlich alles dessen weiß er nicht einmal, daß er es nicht weiß. Denn nicht etwa seines guten Rufes willen bleibt er diesen Dingen ganz fern, *sondern in Wahrheit weilt und wandelt nur sein Leib in der Stadt, sein Geist aber, überzeugt von der Kleinlichkeit, ja völligen Nichtigkeit dieser Dinge, und darum voller Verachtung gegen sie, schweift, mit Pindar zu reden, überall umher, mißt die Tiefen der Erde und ihre Flächen, erforscht die*

[8] Olof Gigon, *Sokrates*, Sein Bild in Dichtung und Geschichte (Bern 1947) 235f.
[9] Nach O. Apelt, mit Änderungen.

Bahnen der Sterne oben am Himmelszelt, und ergründet (174) jegliche Beschaffenheit jeder Gattung des Seienden, ohne sich einzulassen auf das, was ihn unmittelbar umgibt.

... preist man einen Tyrannen, so dünkt es ihn, als ob er irgendeinen Hirten, etwa einen Schweinehirten oder Schäfer oder wacker melkenden Kuhhirten loben hörte, nur ist er der Meinung, daß jene ein noch widerspenstigeres und boshafteres Tier auf die Weide treiben und melken, als die Hirten; roh aber und ungebildet müsse ein solcher unausbleiblich infolge des Mangels an Muße werden ... Hört er aber, daß einer zehntausend Morgen Landes oder noch mehr, eine erstaunliche Menge, besitzt, so kommt ihm das wie eine Winzigkeit vor, *da er gewohnt ist, seinen Blick über die ganze Erde schweifen zu lassen* ... Wenn er nun aber ..., lieber Freund, einen von jenen Leuten zu sich hinauf in die Höhe zieht ..., so bietet dieser nun seinerseits das genaue Gegenbild: *von Schwindel ergriffen infolge der Höhe, in der er schwebt, und von oben aus dem Luftraum herabblickend verliert er infolge des ungewohnten Zustandes alle Fassung* ...

So ist es mit beiden bestellt, mein Theodorus; der eine ist wahrhaft in Freiheit und Muße aufgewachsen, er, dem du jedenfalls den Namen 'Philosoph' gibst ... Der andere aber kann ... alle diese Dienstleistungen behend und pünktlich verrichten, versteht sich aber nicht darauf, den Rundgesang rechts herum anzuheben noch auch der Reden harmonische Fassung zu treffen und in rechter Weise (176) der Götter und seligen Menschen wahrhaftiges Leben zu preisen ... Daher gilt es auch zu versuchen, *von hier so schnell wie möglich dorthin zu entfliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott* ...»[10]

Ganz offensichtlich ist die dem gewöhnlichen Sterblichen unbegreifliche Tätigkeit des Philosophen, das «Durchforschen der Tiefen der Erde», das «geometrein», und das «astronomein», also der «Aufenthalt der Seele in den Himmelssphären», ein stets wiederholtes Bemühen, Gott ähnlich zu werden, ist «homoiosis theoi», indem der Philosoph schon in diesem Leben das rituell vorwegnimmt, was im Jenseits die vollkommene Einswerdung mit Gott bewirkt, die Schau des Himmels – aber die Jenseitsreise führt durch alle drei Bereiche: *durch die Tiefen der Erde* (also in die Unterwelt), *auf die Erde und in den Himmel!*

In der Philosophenkomödie, den «Wolken» des Aristophanes, finden wir zu dieser Darstellung wertvolle Ergänzungen. Sokrates wird hier angegriffen, nicht aber mit Vorwürfen, die gegen ihn als historische Persönlichkeit gerichtet sind, sondern gegen das Zerrbild des Philosophen; gerade dieser Schematismus aber erlaubt uns, die typischen Züge herauszuholen. Es ist ein schweres Mißverständnis, diese Komödie für die Biographie des Sokrates verwerten zu wollen.

Der athenische Spießer Strepsiades will Philosoph werden, um mit Hilfe der Rhetorik seinen Schuldenberg abzuwälzen. Er geht daher zur Denkbude des So-

[10] Zu diesem Motiv vgl. Hubert Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ* (Freiburg 1952).

krates, zum «Phrontisterion». Unüberwindliche Schranken stehen seinem Vorhaben anfänglich im Weg, denn der Sokratesjünger, mit dem er es zuerst zu tun hat, verschanzt sich hinter das Geheimnisgebot seiner Sekte (140): «Es ist nicht erlaubt, das zu sagen, außer den Schülern.» Die Schüler sind also «Eingeweihte», welche verpflichtet sind, ihr Geheimnis zu wahren, wie die in ein Mysterium Eingeweihten. Da Strepsiades jedoch gewillt ist, als Schüler einzutreten, erfährt er nun etwas mehr (143): «Man muß das für Mysterien halten.» Wie einer, der den obersten Grad der Weihen empfangen hat, wird Sokrates ironisch gefeiert mit dem Ruf (166): «O dreifach Glückseliger!» Er befaßt sich mit astronomischen Studien (171): «Als er einmal die Wege des Mondes und seine Umläufe suchte und dabei mit offenem Munde nach oben starrte, da ließ ihm ein Gecko von der Decke herab etwas hineinfallen.» Diese Untersuchung findet also offensichtlich im geschlossenen Raum des «Phrontisterion» statt – sonst wäre dieser komische Effekt gar nicht möglich[11]. Dann trifft Strepsiades Philosophenschüler in sonderbaren Stellungen an, die einen die Augen starr auf den Boden gerichtet, andere kauernd und zur Erde geduckt.

(187f.) «Was schauen denn die auf die Erde?»

«Sie suchen die Dinge auf der Erde.»

(191) «Und was machen denn die tief Geduckten?»

(192ff.) «Die tauchen in den Erebos hinab unter den Tartaros.»

«Warum schaut aber ihr Hinterteil zum Himmel hinauf?»

«Der treibt zu eigenem Nutzen Astronomie für sich» oder

«er lernt, an und für sich, sich in den Sternen aufzuhalten.»

Darauf sieht Strepsiades ihm bisher völlig unbekannte Dinge, und auf seine verwunderte Frage erhält er zur Antwort (200): «Das ist Astronomia.» «Und das?» «Das ist Geometria, die zum Ausmessen der Erde dient.»

Darauf kommen sie zu einer Erdkarte, welche Griechenland in sehr verkleinertem Maßstab zeigt. Schließlich wird der Meister persönlich auf einem Schwebekran in einem Hängekorb sitzend auf die Bühne herausgedreht (218ff.): «Wer ist denn jener im Hängekorb?»

«Autós», «ER selbst.» Ehrfurchtsvoll wird sein Name verschwiegen, genau wie auch die Pythagoreer auf ihres Meisters Lehren mit «autos epha», «ER hat es gesagt» hinwiesen.

Wie ein göttliches, allem Irdischen entrücktes Wesen nimmt sich der Meister des Neulings an:

«Was rufst du mich, du Eintagsexistenz?»

«Was tust Du da in der Höhe?»

«Ich wandle im Aer und denke über die Sonne nach»; diese Tätigkeit ist ihm offenkundig nur in genügender Höhe möglich, denn «Wie könnte ich je die Dinge

[11] Eine Untersuchung der sprachlichen Formulierung dieser Stelle und bespielsweise Platon, Staat, 529 a (s. Anm. 19) würde diese Ansicht noch bekräftigen.

in der Höhe (*τὰ μετέωρα πράγματα*) richtig erkennen, wenn ich nicht den Geist in die Höhe hängte und den dünnen Gedanken mit dem ihm gleichartigen Aer vermischte?»

Schließlich steigt Sokrates von seinem luftigen Sitz herab und ist bereit, Strepsiades als Schüler aufzunehmen, und zwar in den Formen einer *Mysterienweihe* (254): «Setze dich also auf den heiligen Schemel.»

«Nimm diesen Kranz»

«denn wir nehmen alles das mit jedem vor, der sich einweihen läßt.»

Als feierlicher Hierophant beschwört nun Sokrates die Wolken, die Göttinnen der Luft, zu erscheinen

«diesem hier zur Unterweisung».

«Schon kommt mir vor, meine Seele schwebe», ruft Strepsiades begeistert aus.

Später soll Strepsiades in das Phrontisterion eintreten, doch schreckt er davor zurück wie einer, der in die Initiationshöhle des Trophonios hinabsteigen muß (506):

«Gib mir vorerst den Honigkuchen in die Hände, denn ich fürchte mich, hinein- und hinabzusteigen wie in die Höhle des Trophonios.»

Mit dem Honigkuchen soll Kerberos, dem man auf der Unterweltsfahrt begegnet, besänftigt werden. Zu dieser philosophischen teleté gehört also offenbar eine Katabasis, eine Reise in die Unterwelt.

Wie sich später zeigt, ist Strepsiades trotz aller Einweihungsprozedur unfähig, Philosoph zu werden, so daß sein Sohn Pheidippides an seine Stelle tritt. Doch wie Sokrates den Sohn zum ersten Mal erblickt, ruft er aus (868): «Er ist noch unerfahren und noch nicht mit dem Hängekorb hier vertraut.» Auch der Schüler ist also verpflichtet, im Hängekorb meteorischen Gedanken nachzuhängen, denn dies ist Teil seiner Philosophenweihe. Dies sind nur die wichtigsten motivischen Berührungen – andere Parallelen, vor allem sprachliche Anklänge und Zitate, werden hier nicht berücksichtigt.

Aristophanes geißelt die sophistischen Neuerer, welche die bewährte Bildung der guten alten Zeit zersetzen, in der Gestalt des allen bekannten Sokrates, wobei er sich aber keineswegs historischer Treue verpflichtet fühlt. Vielmehr projiziert er alles, was man den Sophisten und Philosophen von einem konservativen Standpunkt aus vorwerfen kann, in die Figur des Sokrates, der den Philosophen verkörpert. So kann es nicht verwundern, daß eine ganze Reihe wissenschaftlicher Schlagworte der Sophisten und Philosophen hier anvisiert werden. Aristophanes folgt dabei einem sicherlich bereits literarisch fixierten Leitbild des Philosophen als Verkörperung des «bios theoretikos», der in entscheidenden Zügen dem Exkurs des platonischen «Theaitet» entspricht. Unverkennbar wird auch in der grotesken aristophanischen Verzerrung auf die Jenseitsreise, die Unterwelts- und Höhenfahrt angespielt und auf die hier üblichen Mittel der Einweihung, Geometrie und Astronomie – alles freilich zugunsten größerer Bühnenwirksamkeit

handfest vergröbert. Das Ganze ist aber eine eigentliche Initiation, eine teleté mit ihrer Geheimhaltungspflicht und ihren Riten, die jeder telumenos, jeder Initiand, zu vollziehen hat. Nur weil die Pythagoreer aber tatsächlich ein den Orphikern verwandtes Ritual der Einweihung vollzogen, finden sich diese Züge in der aristophanischen Verulkung des theoretischen Philosophen. Eine Verspottung der orphischen Sekte wäre ja völlig sinnlos, die der eleusinischen Weihen ebenso, und zudem für Athen ganz undenkbar. Beides wäre ohne jede Beziehung zum Thema des Stücks. Die mittlere Komödie setzt überdies die Tradition der Verspottung der Pythagoristen und deren Jenseitsreise fort, wobei deutliche Beziehungen zur Philosophenkomödie des Aristophanes bestehen[12]. Bühnenwirksam ist diese Initiationsszene freilich nur, wenn der Normalathener in dieser Zeichnung seine Auffassung vom Philosophen bestätigt fand. So sind die «Wolken» motivgeschichtlich eine ganz außerordentlich ergiebige Quelle, während sie für die Sokratesbiographie praktisch nichts Greifbares ergeben, übrigens ganz der Bemerkung Platons in der Apologie (19c) entsprechend:

«Solche Dinge seht ihr ja selbst in der Komödie des Aristophanes, einen Sokrates, der dort umherschwebt und der behauptet, er schreite im Aer, und der viel anderen Unsinn schwatzt, von dem ich nicht das Geringste verstehe.»[13]

Die Verspottung der Philosophen in den «Wolken» zeigt eines mit aller Konsequenz: Es muß in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Athen Philosophen gegeben haben, die tatsächlich ein solches Einweihungsritual vollzogen haben, bei dem «Geometrie und Astronomie», «ta hypo gen» und «ta meteora», als Mittel und Weg zur Seligkeit dienten in einer Katabasis und Himmelfahrt. Wer diese Riten unter Anleitung eines Meisters vollzogen hat, ist telumenos, Angehöriger dieser Sekte – über seine Weihe aber hat er zu schweigen. Wir kennen nur *eine* Philosophenschule, welche die Verbindung von Geometrie und Astronomie als Mittel der teleté verwendet hat und die als Geheimbund oder Sekte konstituiert war: die *Pythagoreer*. Diese Weihe aber ist eine rituelle Vorwegnahme des Eingehens in die Glückseligkeit nach dem Tode, ja sogar Voraussetzung und Gewähr dieses zukünftigen Lebens.

Die Gewißheit eines seligen Jenseits, die durch den Vollzug der Weihe erworben wird, haben die Pythagoreer mit den Orphikern gemeinsam. Daher sind einige Formen des Rituals fast identisch. Aber die Mittel dieser Erfahrung, die «eikones», welche zu diesem Ziel führen, sind exklusiv «wissenschaftlich», «mathematisch», oder enthalten zumindest den Ansatz zur späteren Wissenschaft der Pythagoreer.

[12] Siehe dazu ein Beispiel unten S. 44.

[13] Apologie 19 c; dazu 23 d: *τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν ὅτι «τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς» καὶ «θεοὺς μὴ νομίζειν», καὶ «τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν»*, «Sie sagen das, was man gegen alle Philosophen zur Hand hat, das «die oberen Dinge und die Dinge unter der Erde», und «nicht an die Götter glauben» und «die geringere Rede zur stärkeren machen».

Das Phrontisterion der aristophanischen «Wolken» wird im Stück selbst mit der Höhle des Trophonios verglichen, in die der Initiand hinabzusteigen hat. Auch dieser Zug der pythagoreischen Weihe ist schon früh bezeugt, wenn er auch vielfach verkannt wird. Schon beim Historiker Herodot wird nämlich unmißverständlich darauf angespielt (IV, 95):

«Wie ich von Griechen aus dem Hellespont erfahre, soll Salmoxis als Mensch in Samos Sklave gewesen sein, und zwar habe er im Dienst des Pythagoras, des Sohnes des Mnesarchos, gestanden. Als er später frei geworden sei, habe er großen Besitz erworben und sei in sein Land zurückgekehrt. Da nun die Thraker ein elendes Leben führten und ziemlich beschränkt waren, dieser Salmoxis aber die Lebensweise und die besseren Gewohnheiten (Gebräuche) Joniens kannte, da er ja mit Griechen gelebt habe und dazu noch mit dem keineswegs unbedeutendsten Weisheitslehrer, dem Pythagoras, habe er eine Versammlungsstätte für die Männer gegründet, dorthin die Ersten seiner Mitbürger eingeladen, und wohl bewirtet und sie darüber belehrt, daß weder er selbst noch seine Gäste noch deren Kinder sterben werden, sondern an den Ort gelangen werden, wo sie weiterlebend alles Gute haben sollten. Zu der Zeit, da er das Erzählte unternahm, errichtete er auch eine unterirdische Behausung. Als er sie fertiggestellt hatte, verschwand er vor den Thrakern, stieg in das unterirdische Gemach und verbrachte dort drei Jahre. Sie aber vermißten ihn und betrauerten ihn als einen Toten. Im vierten Jahr aber erschien er den Thrakern wieder, und so glaubten sie dem, was er sie gelehrt hatte. Dies soll er getan haben.

Ich persönlich glaube nicht so recht an diese Geschichte mit dem unterirdischen Haus, ich meine aber, daß Salmoxis viele Jahre vor Pythagoras gelebt hat.»

Es geht daraus klar hervor, daß für den aufgeklärten Ionier der Mitte des 5. Jahrhunderts Pythagoras und seine Schüler in einem unterirdischen Kultraum eine Initiation vollzogen, die ihnen die persönliche Unsterblichkeit garantierte. Die Salmoxisgeschichte ist nicht «auf Pythagoras übertragen», wie häufig gesagt wird, vielmehr setzt die herodoteische Fassung voraus, daß im Ionien des 5. Jahrhunderts der pythagoreische Katabasisritus und sein Lokal, die Kulthöhle, hinlänglich bekannt waren. So ist die Salmoxiserzählung ein kostbares Zeugnis – nicht für historische Beziehung des Salmoxis zu Pythagoras; darin hat Herodot mit seiner Kritik recht –, wohl aber für das pythagoreische Höhlenritual! Denn diese und einige ähnliche Erzählungen sind nur vor dem Hintergrunde solcher pythagoreischer Praxis möglich. Selbst Sophokles spielt auf derartige Praktiken an, ohne freilich Pythagoras zu nennen, wenn er in der «Elektra» tadelnd sagt (62ff.):

«Schon oft habe ich Weise gesehen,
die scheinbar starben, dann aber,
wenn sie wieder heimkamen, nur um so
größere Ehren genossen.»

Hier wie bei Herodot wird die Rückkehr aus dem Initiationsraum, die Heimkehr von der rituellen Jenseitsreise, welche den Anspruch auf die Unsterblichkeit gibt, als übler Priestertrug hingestellt.

In der mittleren Komödie wird die Katabasis der Pythagorasschüler ganz unzweideutig genannt und verhöhnt. Die Pythagoristen dieser Zeit sind jetzt allerdings arme Schlucker, die ungewaschen und barfuß herumlaufen und mit denen man sich nicht sehr gern abgibt. Ich greife nur ein Beispiel heraus, *Aristophon* frg. 12 (III, 362):

A: «Er sagte, er sei in die Unterwelt hinabgestiegen, habe dort gelebt und alle gesehen, daß aber die Pythagoristen unter allen Schatten sich auszeichneten, denn nur mit diesen speise Pluton zusammen, wie er sagte, ihrer Frömmigkeit wegen.»

B: «Das ist wirklich ein traktabler Gott, wenn es ihm gefällt, mit diesen schmutzstarrenden Leuten zu verkehren.»

Zur Aufnahme unter die Pythagoreer gehört also die rituelle Seelenreise; dieser Ritus aber ist zugleich eine Gewähr für das persönliche Fortleben im Jenseits und für die Sonderbehandlung aller Pythagoristen: Sie sind Gäste am Tische Plutons, und nur sie genießen diesen Vorzug!

Aus den wenigen hier vorgelegten frühen Zeugnissen geht mit Sicherheit hervor, daß die Pythagoreer den Ritus der Jenseitsreise kannten und übten, auch wenn wir davon nur von außenstehenden, meist ablehnenden Kreisen hören. Mit Platon und den späteren Gewährsleuten ändert sich das schlagartig. Diese neue Quellenlage aber hat fast noch größere Gefahren als die negativen Berichte der Früheren. Es ist außerordentlich schwierig, manchmal unmöglich, Pythagoreisches von Platonischem zu scheiden. Die deutsche Philologie steht auch heute noch, im Gegensatz zur englischen und italienischen Forschung, auf dem Standpunkt, daß, grob gesprochen, alles, was wir von den Pythagoreern wissen, Erfindung Platons und der Akademie sei, und zwar in offenem Widerspruch zur ausdrücklichen Tradition[14].

Diese schwierigen Fragen lassen sich nicht in einem Vortrag erörtern und schon gar nicht lösen. Ich beschränke mich daher auf Hinweise und Motive, die sicher in die Zeit vor Platon führen, und nur zu diesen Zügen stelle ich gelegentlich illustrierende Parallelen aus der späteren Überlieferung.

Was gehört nun zu diesem Ritual? Der Initiand hatte eine Katabasis, einen Abstieg in die Höhle zu bestehen, die gleichzeitig eine Himmelfahrt war. Sie bot ihm die Gewähr für die Befreiung aus dem Rad der Geburten, für die persönliche Un-

[14] Z. B. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* (Erlangen 1962) 10: «Es wird sich zeigen, daß es vor allem eine Uminterpretation pythagoreischer Lehren in der alten Akademie, bei Platon und seinen unmittelbaren Schülern war, die das Bild vom Pythagoreismus und den Ruhm des Pythagoras für die Folgezeit bestimmt und damit den Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit, wie es eigentlich gewesen war, verstellt hat.»

sterblichkeit. Auf dieser Reise schaute er die Kleinheit der irdischen Welt, die er zurückließ – vermutlich auf dem Fußboden als geographische Karte dargestellt[15] –, und die Größe des Weltalls, welches an der Decke der Höhle oder des Kuppelraumes durch «eikones» oder «paradeigmata» dargestellt war; gleichzeitig erklang ihm die Weltharmonie als Zusammenspiel der konsonanten Saiten, die Fügung der Welt in ihren drei Bereichen, der sublunaren Welt, der Planeten, des Fixsternhimmels, die durch die Intervalle der Quarte, Quinte und Oktave zur «Harmonia», d. h. zur «Fügung», verbunden waren. Mathematisch wurde die Verbindung der drei Bereiche durch den *Helikon* dargestellt, der auch die einfachste Darlegung der Grundverhältnisse 4:3, 3:2, 2:1 und des Ganztones 9:8 im Quadrat mit der Seitenzahl 12 erlaubte[16]. Die drei konsonanzbildenden Verhältnisse wurden schon von vorplatonischen Pythagoreern durch die drei Moiren symbolisiert – sie finden sich nahezu auf allen Tonscheiben aus Unteritalien – häufig nur durch drei Spindeln bezeichnet. Diese vier Verhältnisse waren die «stoicheia» oder elementa des Weltbaus oder die Wurzeln der Natur – die Tetraktys (Vierergruppe). Im sehr spät überlieferten, aber sicher ganz alten Pythagoreereid ist diese Erkenntnis auf knappeste Formel gebracht (Diels 58, B15):

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ κεφαλᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ'ἔχουσαν. «Nicht bei dem, der uns die *Tetraktys* übergeben hat, welche die Quelle der ewigfließenden Natur ist und ihre Wurzel enthält (verrate ich etwas).»

Da diese Konsonanz mit der Seele empfunden wird und gleichzeitig rational erfaßbar ist, wurde die Seele selbst als aus diesen Zahlen bestehend, als Harmonia, verstanden, denn Gleiches ist nur mit Gleichem zu erkennen[17]. Die Tetraktys war für den Pythagoreer also der Schlüssel zum Kosmos. Die Reproduktion dieser idealen Zahlenverhältnisse im Spiel der Leier bedeutete für ihn deshalb Erlebnis und Erkenntnis des Weltgesetzes, aber gleichzeitig Rückkehr in den Kosmos, Rückkehr zu den Sternen als dem Ausgangspunkt der Seelen bei ihrer Somatosis – ihrer Verkörperung: Quod docti homines nervis imitati et cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum – «weise Männer ahmten diese Weltharmonie im Saitenspiel und Gesang nach und öffneten sich (so) die Rückkehr an diesen Ort.»[18] Wieweit diese Reise durch das Jenseits im Ritus für den Einzelnen ein «Fliegen» war, kann man natürlich nicht sagen – die komische Darstellung in den «Wolken»

[15] Aristophanes, Wolken VV 206ff.; das Motiv der «Schau von der Höhe auf die kleine Erde» im «Somnium Scipionis» und in anderer eschatologischer Literatur.

[16] Vgl. den in Anm. 5 zitierten Aufsatz.

[17] Hermann Koller, *Musik und Dichtung im alten Griechenland* (Bern 1963) 180.

[18] Cicero, Somnium Scipionis, RP 6, 18, vgl. auch Schol. ad Aen. VI 119: «Dicunt tamen quidam liram Orphei cum septem chordis fuisse, et caelum habet septem zonas, inde theologia assignatur. Varro autem dicit librum Orphei de vocanda anima liram nominari, *et negantur animae sine cithara posse adscendere;* zitiert nach Leonardo Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo Romano* (Torino 1955) 332, veröff. in J. J. Savage, Trans. Amer. philol. Ass. (1925) 229; vgl. A. Nock, *The lyra of Orpheus*, Clas. Rev. (1927) 169f.

läßt an mechanische Hilfe denken –, jedenfalls ist das Motiv des Seelenfluges in den «Wolken», im Theaitetexkurs, im Dialog «Phaidros», in der Archytasgeschichte bei Horaz, in der Seelenfahrt des Empedotimos, im «Somnium Scipionis», bei Ovid, Plutarch als durchgängig gemeinsamer Zug festzustellen, der auf schamanistische Erlebnisse mindestens in der frühesten Phase der pythagoreischen Initiation schließen läßt. Wir verstehen jetzt die bildlich überlieferte Apotheose der Tonscheibe von Brindisi als die vorbildhafte Reise, die jeder Initiand durch zuführen hat. *Dann sind aber die Gegenstände der unteren Bildhälfte die Symbole der irdischen Initiation, der als Weiheritus vollzogenen Jenseitsreise.* Das Ritual der Jenseitsreise als «ergon», als Vollzug hier auf Erden verschmilzt mit der mythischen Apotheose der Semele in *einen* Vorgang, die heilige Handlung wiederholt den mythischen Vorgang und wird mit ihm identisch.

Die Darstellungen des Kosmos an der Decke der Höhle, die «poikilmata»[19], überhaupt die sinnliche Veranschaulichung, sollte zur Schau der göttlichen Weltordnung führen. Sie waren «theoremata», Gegenstände der «Teleté» oder «theoria», oder «mathemata», «Lerngegenstände», denn Lernen ist ja nichts anderes als sich wiedererinnern an das frühere Leben der Seele, da sie noch in der reinen Ätherspähre lebte. Beide Begriffe, «theorema» und «mathema» in der auf arithmetisch-geometrisch-astronomische Erkenntnis eingeengten Bedeutung, sind Prägungen der pythagoreischen Initiation. Die Kritik, welche Platon an der Art der pythagoreischen Bildlichkeit äußert, ist sehr aufschlußreich. Es ist im Grunde derselbe Einwand, den die Bilderstürmer zu allen Zeiten gegen das symbolhafte Denken erhoben haben.

Die Schau des Himmels, die «theoria», oder, wie es dann lateinisch heißt, die «contemplatio», ist vorerst jedenfalls und für lange Zeit nicht naturwissenschaftliche Betrachtung am Himmel dieser Welt, sondern Ritual in der Initiationshöhle oder unter der Kuppel. Daraus resultiert eine eigentümliche Verdoppelung; in paradigmatischer, vorbildlicher Form sind die Dinge dieser Welt im Kultraum vorgezeichnet, während die sogenannte Wirklichkeit nur als ihr Abbild erscheint. Wirklich ist für das magische Denken, was es bewirken kann, was in seiner Macht liegt[20].

Kehren wir nochmals zum Diskus von Brindisi zurück. Jetzt sind uns die Symbole der untern Hälfte wenigstens in ihrer Funktion klar: es sind Hinweise auf die

[19] Platon, Staat 529 a: *Ὡς μὲν νῦν αὐτὴν* (sc. *τὴν ἀστρονομίαν*) *μεταχειρίζονται οἱ εἰς φιλοσοφίαν ἀνάγοντες αὐτὴν πάνυ ποιεῖν κάτω βλέπειν. Β.. καὶ εἴ τις ἐν ὀροφῇ ποικίλματα θεώμενος ... ἡγεῖσθαι ἂν αὐτὸν νοήσει ἀλλ' οὐκ ὄμμασι θεωρεῖν ...*
529 d: *Οὐκοῦν ... τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἕνεκα ...*

[20] Das Höhengleichnis Platons im «Staat» und das des Aristoteles im «Protreptikos» setzen diese pythagoreische Kulthöhle voraus. In beiden wird aber die «wahre» Wirklichkeit der oberen Welt der Scheinwirklichkeit der Dinge in der Höhle polemisch entgegengestellt. Diese Kritik an der Mathesis der pythagoreischen Initiation dürfte aber schon vorplatonisch sein, denn sie kommt schon im Corpus Hippocraticum *Π. ἀ. l.* p. 2, 1 f. K. zum Ausdruck.

Abb. 2 (Photo Sopr. a. Antich. Taranto, neg. 5430 D). – Oberste Reihe v. l. n. r.: schwebende Seele (?) zwei runde Scheiben, zwei Zirkel, X. – 2. Reihe: X, X, drei Spindeln (= Moiren), zwei Amphoren (= Diokuren), Leier (= Apollon), X, Zange (= Hephaistos), drei Kreise. – 3. Reihe: Schlüssel, Abacus (Rechenbrett), Böcklein, Eule (= Athene), Schaf (?), Sonnenscheibe, Rad. – 4. Reihe: Hermesstab, Dreizack (= Poseidon), Blitzbündel (= Zeus), Stern, Doppelähre (= Demeter), Leiter, X, große Spindel (= Taras, Heros von Tarent). – 5. Reihe: vierteilige Fackel (= Hekate), Schlange.

Abb. 2–6 sind rein symbolische Tonscheiben aus Tarent, ohne mythische Entsprechung. Viele sind aber gleichzeitig Symbole des Himmelfahrtsrituals und Göttersymbole. Die in zahlreichen Museen verstreuten tarentinischen Scheiben sind noch nie gesamthaft untersucht worden; viele noch nicht gedeutete Zeichen könnten wohl durch Vergleich erhellt werden. Eine wichtige Vorarbeit ist der Katalog von P. Wuilleumier, *R. A* (1932) 26–64. – Alle Tonscheiben aus Tarent haben Durchmesser zwischen 10 und 30 cm. Sie sind häufig mit einer Öse versehen und wurden wohl den Toten als «Seelenpaß» mitgegeben wie die orphisch-pythagoreischen laminae aureae. Sie sind ein Ausweis über die bestandene Einweihung durch das Ritual der Jenseitsreise und geben Anspruch auf die Aufnahme in die Himmelssphäre. Über die Fundorte ist allerdings wenig bekannt. Die meisten stammen aus einer Werkstatt, welche die Formen herstellte, daher sind zahlreiche Negative erhalten. Abb. 5 ist der moderne Abguß eines Negativs.

Abb. 4 (Photo Sopr. a. Antich. Taranto, neg. 5434 D, kl. ∅ ca. 25 cm). – Dieselben Symbole in einem Lorbeerkranz. Unten rechts Traube (= Dionysos).

←

Abb. 3 (Photo Sopr. a. Antich. Taranto, neg. 5428 D, ∅ 25–30 cm). – Neu treten zu den schon genannten Symbolen, wie Zirkel, Leiter u. a., am linken Bildrand Eidechse (?), in der untersten waagrechten Reihe apotropäische Hand, Doppelhand, dem ägyptischen Ka entsprechend, hier wohl Darstellung der Heiligen Zehnzahl.

Abb. 5 (Photo Sopr. a. Antich. Taranto, neg. 2128 D). – Zentralsymmetrische Anordnung der Symbole. Oben Mitte Keule (=Herakles); links oben Taube, Maus (?); zahlreiche kreisförmige Figuren, die nicht gedeutet sind.

Abb. 6 (Photo Sopr. a. Antich. Taranto, neg. 5440 Cal. D). – Oberste Reihe v. l. n. r.: Mondsichel, schwebende Seele als Vogel (?), Zange, Amphore, drei Spindeln, Amphore, Sonnenrad. – Horizontaler Durchmesser: große Spindel (= Taras), Keule, Dreizack, X, Hermesstab, rechts darüber Eule, Zentrum, Zeusblitz, vierteilige Fackel, Beil (?). – 3. Reihe: drei Kreise oder Kugeln, Schlange (?), Leier, 8, Taube, 4. Reihe: Abacus, linke Hand, kriechendes Tier.

Mittel der *rituellen Jenseitsreise:* Leiter[21], Opferkuchen, Fackel, Schlüssel, Schlange (oder Eidechse?), Dreizack usw., wie uns ein Blick auf die zahlreichen andern Tonscheiben, diesmal aus Tarent (Abb. 2–6) lehrt[22]. Diese Bilder erzählen nicht einen mythischen Vorgang, oder allenfalls nur andeutend; die Scheiben sind Gruppierungen von Symbolen, die noch nicht alle deutbar sind, mindestens solange nicht alle vorhandenen Tonscheiben verglichen werden können, die sich jedoch jetzt schon zum größeren Teil gegenseitig erhellen. Wenn wir sie mit Boyancé zur Deutung der literarischen Belege der Jenseitsreise heranziehen, bieten die der volkstümlichen pythagoreischen Praxis Unteritaliens zugehörigen Zeugnisse in der Tat einen neuen Einblick in die rituellen Voraussetzungen der literarisch überlieferten Jenseitsreisen, denn die Jenseitsreise war ursprünglich der «Weg» des pythagoreischen Ritus, bevor er dichterisch geformter Mythos wurde.[23]

[21] Eine siebenstufige oder siebengeschossige Leiter ist auch im Mithrasmysterium Mittel der Initiation, vgl. Origenes contra Celsum, VI, 22: *καὶ ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετὴ ... καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Τοιόνδε τὸ σύμβολον κλίμαξ ὑψίπυλος ...*). Im Mithraeum von Ostia (Vermaseren 299) ist der Fußboden vom Eingang bis zur Frontwand in eine siebenstufige Leiter eingeteilt, wobei jeder Stufe ein Initiationsgrad durch Symbol beigeschrieben ist. Gemeinsamkeiten der süditalischen Tonscheiben mit den kaiserzeitlichen Darstellungen der Mithrasgrotte: Büste von Helios, Selene, Tierkreisumrahmung, gestirnter Himmel. Hinweise auf Mithraismus fehlen jedoch auf den Scheiben. Gemeinsam sind also lediglich die Symbole für die kosmische Himmelfahrt. Das mithraische Stieropfer ist bei den Tonscheiben nicht festzustellen. Zu diesem Ritual vgl. Reinhard Merkelbach, *Die Kosmogonie der Mithrasmysterien*, Eranos-Jahrbuch 34 (1965, Zürich 1967) 219–257.

[22] Vgl. die Legende zu Abb. 2–6.

[23] Zum Kuppelraum als Ort der Herrscher-Apotheose vgl. Hermann Koller *Der Thron Khosraus II.*, in ZAK 27 (1970) S. 93–100.